

Spinoza nel positivismo italiano

di Roberto Bordoli

1. Ardigò: la Natura Naturans

Potrebbe stupire¹ – o fuorviare – qualcuno che uno dei due ultimi scritti di Roberto Ardigò – indiscusso *leader* del positivismo italiano – redatto «con grande stento» a Mantova nel 1918² e consistente in una vera e propria requisitoria contro il creazionismo, s'intitoli *Natura Naturans*.

«Ricorre, come è ben noto, nella Storia della Filosofia la terminologia *Natura naturans et Natura naturata* [...]»: questo l'incipit del «piccolo scritto». Che prosegue: «Benedetto Spinoza nella *Ethica* (P. I. prop. 29 Schl.) così ne indica il significato: 'Secondo noi per la Natura naturante

Presentato dall'Istituto di Filosofia.

¹ Una versione abbreviata di questo studio è stata presentata durante la quarta delle *Journées Spinoza au XIX^e siècle*, tenutasi presso l'Université de Paris I – Sorbonne (Amphithéâtre Turgot) il giorno 30 novembre 1997. Colgo l'occasione per ringraziare gli organizzatori e particolarmente Pierre-François Moreau ed André Tosel.

² Si veda la prefazione di Giovanni Marchesini agli scritti del maestro da lui pubblicati nel 1922 (Roberto Ardigò, *Scritti Vari* raccolti e ordinati da Giovanni Marchesini, Firenze, Felice Le Monnier 1922, p. 8). Ardigò morì a Mantova il 15 settembre 1920 «dopo sofferenze che lo tormentavano assai crudamente da tre anni» (p. 10). Eugenio Garin definisce Marchesini (1868-1931) come «l'allievo più affezionato all'Ardigò» (*Storia della filosofia italiana*. Terza edizione con una nuova appendice bibliografica, III, Torino, Giulio Einaudi Editore 1966 [poi 1978], p. 1261; per qualche riferimento bibliografico *ibid.* p. 1343). Ardigò stesso, nella nota che apre il «piccolo scritto», informa d'averlo prima abbozzato a Padova e d'averlo poi integrato «trovandomi non bene in salute a Mantova» (Roberto Ardigò, *Natura Naturans*, Ostiglia-Verona, Officine A. Mondadori, s. d., 26 pp., p. 3, nota²; nell'ultima pagina si legge: «Mantova, 17 Settembre 1918, novantunesimo dell'autore» [Biblioteca dell'Archiginnasio di Bologna]). Le pagine di *Natura Naturans* sono dedicate al «Distinto Signor Dottore Franklin Vivenza», il medico della Rappresentanza Municipale mantovana (presso cui Ardigò era ospite) che lo aveva in cura. «Ragioni di spazio non hanno concesso di comprendere in questa raccolta [...] i due ultimi lavori dell'Ardigò *Natura naturans* e *L'idealismo e la Scienza*»: così ancora Marchesini (cit., pp. 8-9). Per Ardigò mi sono servito anche di Alessandro Levi-Ludovico Limentani, *Bibliografia Ardigiana*, «Rivista di Filosofia» 19, 1928, pp. 400-429 [scritti di Ardigò]; «Rivista di Filosofia» 20, 1929, pp. 179-196 [scritti su Ardigò].

è da intendere ciò che è in sé e si concepisce per sé, ossia quegli attributi della sostanza, che esprimono l'essenza eterna e infinita, cioè Dio in quanto è considerato quale causa libera. [A p. 15 Ardigò precisa che «Libera s'intende la Natura naturante in quanto non è determinata a fare da altro che sia fuori di essa, ma non che non sia poi necessitata da quello che è in se stessa»]. Per Natura naturata poi intendo tutto ciò che proviene dalla necessità della natura di Dio» (p. 4). È curioso che Ardigò non si serva della traduzione italiana di Troilo, pubblicata quattro anni prima. Lo stesso concetto posseggono la teologia cristiana in rapporto alla divinità, ed i naturalisti in rapporto al mondo: per la prima le tre persone sono tre modi di un unico Dio, per i secondi le cose sono modi di un unico comune sostrato. Anche l'autore, parlando di indistinto (una nozione cardine del suo pensiero), non intende se non la natura naturante e parlando di distinti nient'altro che la natura naturata (pp. 4-5). L'indistinto è «la essenza comune della universalità delle cose», il loro carattere consustanziale (p. 5). «Una unicità è il Mondo e l'unicità sola», essendo assurda l'idea di creazione (p. 6). Il tono spinoziano (si pensi all'appendice della prima parte dell'*Ethica* che qui viene espressamente parafrasata) si accentua nel prosieguo: «L'uomo primitivo, l'uomo incolto, ignari dei processi naturali, dalla scienza scoperti, delle formazioni delle cose in virtù della essenza di ciò che esiste, [...] attribuiscono [l'origine del mondo] al potere e alla volontà di una Intelligenza al di fuori delle cose stesse [...] E versando in questi errori, concepiscono il succedere ordinario dei fatti non altro che l'effetto di una ordinazione divina, e che quindi possa alterarsi nel miracolo e per la provvidenza a favore dell'uomo, che sia lo scopo ultimo e supremo della creazione, destinato poi a sopravvivere, spogliato della sua materialità, fuori del Mondo stesso». Perciò, «se Dio è, come dicono, la pienezza assoluta dell'Essere, di questo non può darsene altro fuori di esso» (p. 7). Credere diversamente significa abbandonarsi ad una «immaginazione cervelletica in contrasto assoluto colla esperienza, nella quale soltanto è la garanzia della verità e di quanto possa dirsi dato razionale». Chi obietasse che il mondo deve avere una causa in quanto è costituito di materia, ossia è l'inerzia assoluta, si risponde che «inerzia apparisce la materia in quanto non vi intendiamo che lo schema della sensazione tattile, ma non in quanto è la causa produttrice di questa sensazione, che, come tale, è l'Indistinto o la Natura naturante, o ciò che ha in sé la potenzialità di ogni fatto naturale e quindi anche di quello psicologico» (p. 9). In questo e non in altro consiste «ciò che si dice lo spirito». Sulle nozioni di indistinto e di distinto Ardigò costruisce una vera e propria ontologia, qui ben sintetizzata: «in un genere di formazioni naturali l'Indistinto assoluto sottostante è già un divenuto, ossia un Distinto rispetto a quel genere. Ma nello stesso tempo è ancora un Indistinto rispetto alla specialità di formazioni relative al genere stesso; le quali poi alla loro volta, grada-

tamente, vengono ad essere ancora altrettanti Indistinti diversi in ciascuna specialità subordinata; finché si arriva al puramente Distinto dell'Individuo, nel quale viene così a presentarsi definitivamente l'Esistente» (p. 16). Anche la morte, in questo quadro, non è che un momento di trasformazione nell'eterno divenire: «E per questa alterabilità la durata possibile dell'Individuo, come tale, risulta secondo la varietà del genere e della specie cui appartiene, essendo un continuo lavoro logorante la predisposizione [...] Come in questi [nel vegetale e nell'animale] la vita e la morte, in un periodo consentaneo all'essere suo, si alterano anche nel minerale, anche in una individualità siderale, anche nella compagine dello stesso tutto; ché anche esso, come il resto, per la stessa ragione, è l'uomo che si fa e con questo si disfà» (p. 21). Inoltre – senza che per questo non continui a trattarsi di principi a posteriori – «fuori del tempo» si trova la natura naturante, «e col tempo» quella naturata (p. 22): eterna la prima, in quanto durata «e non come semplice punto o fissità assoluta dell'esistenza» (p. 23); diveniente per definizione la seconda. Anche l'io («il Me») non è un «soggetto sostanziale» e possiede i due aspetti: è persistente in quanto si mantiene attraverso i diversi stadi del passato, del presente e del futuro; è transeunte in quanto si identifica con i diversi momenti temporali. Da queste apparenti contraddizioni derivano le vedute dualistiche, di origine biblica, dello spiritualista e dell'uomo primitivo, ancora dominanti tra gli incolti (p. 24). Ardigò, incredibile a dirsi, è l'unico filosofo positivista italiano che sottolinea gli aspetti critici delle tradizioni religiose e teologiche presenti in Spinoza.

Come è noto, il positivismo italiano non lasciò, per lo meno sul piano degli studi storico-filosofici, una traccia profonda, anche se – e forse Ardigò è quello per il quale questa asserzione vale di meno – si guardò bene dal mettere in pratica con intransigenza il motto che Bertrando Spaventa (nel 1868) rinfaccerà ad esso: *Keine Metaphysik mehr!*³.

³ Nella bibliografia curata da Cristina Santinelli (*Spinoza in Italia. Bibliografia degli scritti italiani su Spinoza dal 1675 al 1982*, Urbino, Università degli Studi di Urbino, s. d. [1983]), per il periodo 1800-1899, si contano circa novanta titoli di autori italiani su Spinoza (meno del 5% dei quali costituisce una monografia). Di questi, pochissimi (due o tre) possono essere attribuiti ad autori positivisti. Se ci si spinge, come s'è fatto qui, fino al 1915, si trovano una quarantina di titoli con due o tre scritti di ambiente positivistico ed una traduzione dell'*Ethica*. Prevedibilmente, Spinoza non rappresenta un autore che suscita l'interesse della filosofia positiva. Quanto alla genesi del positivismo in Italia è consuetudine richiamare il 1865 (erano trascorsi trentacinque anni dall'inizio della pubblicazione del *Cours* di Comte, ventidue dalla prima edizione del *System of Logic* di John Stuart Mill e nel 1862 Spencer aveva iniziato a pubblicare il suo *System*). Franco Restaino [*Note sul positivismo in Italia. Gli inizi (1865-1880)*, «Giornale critico della filosofia italiana» 64, 1985, pp. 65-96; *Note sul positivismo in Italia. Il successo (1881-1891)*, «Giornale critico della filosofia italiana» 64, 1985, pp. 264-297; *Note sul positivismo in Italia. Il declino (1892-1908)*, «Giornale critico della filosofia italiana» 64, 1985, pp. 461-506] periodizza in tre fasi il positivismo italiano: gli inizi, dal 1865 al 1880; il successo, dal 1881 (fondazione a

La recezione di un autore come Spinoza – non certo una fonte della filosofia positiva – può essere studiata dal punto di vista dell'influsso esercitato sia indirettamente sui principali rappresentanti della corrente positivista, sia direttamente in relazione alla trattazione che essi ne fanno in modo esplicito.

Quanto al primo punto, se è indiscutibile la presenza di Spinoza in alcuni esiti variamente spiritualistici ed irrazionalistici – o comunque metafisici – del positivismo italiano, altrettanto indiscutibilmente essa si configura nei termini generali dell'interesse per una prospettiva monistica – di questo aspetto offre testimonianza emblematica *Natura Naturans* – nella quale il corpo e la materia non siano soggetti ad esecrazione e che, pure, non si perita di affrontare questioni inerenti alle sfere spirituali più elevate dell'esperienza umana e sociale (il rimprovero di trascurare queste ultime era mosso frequentemente al positivismo dai suoi detrattori)⁴. Tuttavia, quest'uso di Spinoza, oltre che essere assai limitato, ha qualcosa di artificioso e di occasionale ed aggiunge ben poco alla lettura che la tradizione filosofica italiana – sia quella spaventiana sia quella, eterogenea, che fece capo a Terenzio Mamiani – aveva fatto del pensatore nederlandese.

Per ciò qui si limita l'esame agli autori ed ai testi che si confrontano direttamente con Spinoza, fornendo interpretazioni del suo pensiero complessivo o di qualche sua parte considerata importante.

2. Dandolo: la memoria

Tra gli studi il cui titolo rischia di trarre in inganno, vi è quello di Giuseppe Lo-Giudice che definisce Spinoza «martire della scienza» e che meglio l'avrebbe definito martire della metafisica o della ragione. La *pla-*

Torino della «Rivista di filosofia scientifica» e cattedra universitaria per Ardigò a Padova) al 1891; il declino, dal 1892 al 1908. E non deve stupire che il primo studio di ambiente filosofico positivista su Spinoza appartenga a quest'ultima fase (è del 1893), giacché le prime preoccupazioni di Ardigò, dei suoi seguaci e dei filosofi positivisti in genere, non furono certo relative alla storiografia (tantomeno a quella seicentesca). Piuttosto quel che può stupire è l'assenza di studi condotti con rigore storico e filologico (ad esempio sulla storia del pensiero scientifico) e che, invece, ci si imbatta in vaste e poco significative sintesi. Ma questo è un carattere di tutto il positivismo filosofico italiano (sulla storiografia positivista – e sui suoi limiti manifesti – si veda Luciano Malusa, *La storiografia filosofica italiana nella seconda metà dell'Ottocento. I. Tra Positivismo e Neokantismo*, Milano, Marzorati 1977, III parte, in particolare capp. III, IV e V).

⁴ Così Franco Amerio (*Ardigò*, Roma, Fratelli Bocca Editori 1957, pp. 114-117) – sempre per limitarsi all'Ardigò – vede l'ispirazione bruniana e spinoziana nella nozione di ignoto (o indistinto) che il professore cremonese contrappone all'inconoscibile di Spencer, considerato un concetto troppo compromesso con la metafisica e la religione.

quette è estratta dalla «Riforma del Secolo XIX» un periodico del conte Ferdinando Bracciforti, al quale è indirizzata la dedica (datata Messina, gennaio 1872)⁵. Dopo aver elogiato Spinoza quale «libero pensatore», Lo-Giudice precisa d'avere una nozione diretta e non di seconda mano dei suoi scritti: egli s'avvale delle opere postume (epistolario incluso), delle biografie di Lucas e di Colerus, nonché delle pagine che a Spinoza dedicarono Hegel e Schelling.

Spinoza è dipinto come vittima prima del fanatismo della sinagoga, poi di quello riformato – che d'altronde con Gomar sosteneva una teoria della predestinazione compatibile con il determinismo spinoziano (pp. 6-7). Ora, benché in Spinoza vi sia panteismo⁶, egli resta «il principe degli spiritualisti» (p. 7) piuttosto che degli atei, giacché intese solo «restaurare sotto altra forma [razionale] le massime soprannaturali, che all'umanità erano giunte, o almen si credeva che il fossero, per i meati della rivelazione» (p. 6). La metafisica di Spinoza non «manda la teologia a dormire nel cimitero» (p. 7), ma cerca di fondare sulla ragione la credenza in profezie e miracoli. Insomma il filosofo aveva la pretesa «smodata, per quanto sublime [di] convertire la teologia in filosofia». Asserire che profezie e miracoli si rivolgono all'immaginazione e non all'intelletto dell'uomo significa non diminuirne la dignità bensì sottolinearne la trascendenza rispetto all'ordine naturale e dunque ascriverli all'onnipotenza divina (p. 8). Del resto questo non vuol dire che i miracoli interrompano l'ordine eterno della natura, in quanto esso sta nella mente di Dio.

«Per tal modo il libero razionalista sgusciando l'enigma che l'ortodossia ebraica, la protestante e la cattolica attingevano alla scuola del paganesimo, e stabilendo che l'ordine mondiale in qualsiasi evento rivela la presenza di Dio, non il disordine, si creò un nuovo delitto, che sollevò sul capo un'onda di recriminazioni» (p. 9). Sicché in Spinoza, come voleva Hegel, vi è troppo e non troppo poco Dio (p. 10). È nella comprensione di questa verità che Spinoza ha aperto le vie del sapere: «Se è vero che la scienza, che soffre ed anela, ha da pagare un tributo di tor-

⁵ Giuseppe Lo-Giudice, *Un martire della scienza ovvero Benedetto Spinoza [...]*, Milano, Tipografia di Alessandro Lombardi [...] 1872 [Estratto da Riforma del Secolo XIX]. Ferdinando Bracciforti (1827-1907), patriota, studioso della lingua e della cultura anglossassone (curò un dizionario inglese-italiano), aderì, in polemica con le posizioni teologiche e politiche della chiesa cattolica all'unitarismo, che propugnò dal 1869 dalle colonne de «La Riforma del secolo XIX, ossia l'Unitarismo Religioso – Organo bimestrale dei Liberi Pensatori Cristiani», periodico che apparve a Milano fino al novembre 1872. Ad esso collaborarono tra gli altri Giuseppe Garibaldi, Aurelio Saffi e Terenzio Mamiani. Bracciforti difendeva anche il progetto di costituzione degli Stati Uniti d'Europa. Nel 1875 a Milano fu fondata la chiesa unitariana propugnatrice di una sorta di cristianesimo secondo ragione.

⁶ «Ma dov'è una teoria filosofica di tempra originale, che non finisca d'immergersi nel panteismo, o che per lo meno non lo rasenti?» (p. 6).

ture alla società, che prima stolidamente la disconosce, ed indi parassita se ne appropria i vantaggi, il nome di Benedetto Spinoza va senza dubbio compreso in cosiffatto martirologio» (p. 11).

Il primo vero saggio su Spinoza improntato ai criteri della filosofia positiva è di Giovanni Dandolo⁷, che consacrò parte consistente delle sue energie ai problemi rammemorativi, sia in prospettiva psicologica sia storica, e che in un lungo articolo del 1893 tentò un confronto tra le dottrine concernenti la memoria di Descartes, Malebranche e Spinoza. Se per un verso l'autore non si sottrae ad un poco proficuo confronto diretto tra le tesi seicentesche e gli studi più moderni (che naturalmente gli consentono di affermare, sul piano sperimentale, il peraltro ovvio primato degli ultimi sui primi), per un altro sarebbe ingeneroso non cogliere lo sforzo di Dandolo in direzione di un esame storicamente più attendibile dei testi cartesiani malebranchiani e spinoziani.

Quanto a Descartes, egli riconosce che, nel sistema del francese, la memoria adempie una funzione importante, benché essa non sia oggetto d'una trattazione indipendente ed estesa⁸. In particolare Dandolo rileva il rapporto della memoria con l'associazione e la spiegazione della memoria volontaria e involontaria, nonché la base fisiologica della dottrina della memoria nella psicologia cartesiana⁹ (pp. 289-291). Tuttavia, dopo aver riassunto, talora servendosi delle parole di Descartes, «questa specie di apparato fisiologico» (p. 295), egli constata come esso «non risponda alla natura ed al carattere proprio della rappresentazione» e dunque come non spieghi la memoria. Infatti Descartes si attiene ad una concezione semplice e non complessa o composita delle rappresentazioni (sensazioni, immagini, idee), sicché la «cirscritta virtù degli spiriti animali è di gran

⁷ Giovanni Dandolo (1861-1908), con Giovanni Marchesini e Giuseppe Tarozzi noto allievo di Ardigò, iniziò la sua attività occupandosi di psicologia e dedicando particolare attenzioni ai problemi relativi alla memoria (pubblicò diversi studi sulla concezione della memoria tra XVII e XIX secolo). Dal 1894 fu professore di filosofia teoretica presso l'università di Messina, nel 1904 ottenne l'ordinariato. Con lui, si tratta della terza generazione dei positivisti italiani (Pasquale Villari aveva incarnato il primo positivismo 'critico'; la «Rivista di filosofia scientifica» di Enrico Morselli l'ondata 'spenceriana'; Ardigò restò sempre un *outsider*). È l'autore di *La dottrina della «memoria» in Cartesio, Malebranche e Spinoza*, «Rivista italiana di filosofia» 1893, pp. 289-320.

⁸ In forza della distinzione, sollecitata da Arnauld, tra «un pensiero diretto, spontaneo, in cui hanno la più gran parte i sensi e che non lascia alcun ricordo, e un pensiero riflesso per cui lo spirito nota che l'oggetto è nuovo per lui, conservandone in seguito il ricordo», in Descartes «il meccanismo mnemonico può sostituire in qualche modo e per certi aspetti, la funzione e l'ufficio dell'anima stessa», ossia del pensiero (p. 294).

⁹ «[...] con Cartesio comincia la psicologia fisiologica», vale a dire il tentativo, che fu anche di Gassend, «di trovare e di precisare nell'organismo, e più particolarmente nel sistema nervoso, un fondamento della psiche» (p. 297; per errore si legge: 397).

lunga inferiore alla complessità dei fatti» (p. 297; per errore si legge: 397). Ma vi è un secondo aspetto: il dualismo cartesiano contrasta con il monismo sotteso alla «psicologia fisiologica moderna». «Percepire, ricordare, immaginare sono in noi funzioni dell'anima, perché sono accompagnate da pensiero e da coscienza: ma in pari tempo esse sono funzioni del corpo», senza il quale non ci sarebbe mondo esteriore (p. 299). In Descartes «l'unità del fatto della memoria si spezza», ed essa si presenta «in qualche modo triplice: una memoria dello spirito, una memoria del corpo e una memoria d'entrambi»¹⁰. A questo punto diventa facile concludere che «la memoria [...] nel sistema di Cartesio, non è che un nome: come fatto non c'è e non ci può essere rimanendo esclusa dalla creazione continua [l'intervento di Dio, il solo che permette alle tracce del cervello di «entrare nella giurisdizione dello spirito»]. Implicata nelle esigenze di una dottrina metafisica, vi sta a disagio e riesce un enigma» (p. 301).

Un apporto ulteriore viene da Malebranche, la psicologia del quale, «meno indeterminata di quella cartesiana, preludia all'associazionismo inglese» (p. 309). Il punto sta nelle cause del «legame delle idee dello spirito colle tracce del cervello e del legame reciproco che è tra queste» (p. 304). Esse sono tre: «la natura e la volontà costante ed immutabile del Creatore [...], l'identità del tempo [...], la volontà degli uomini» (pp. 304-305). Ora il legame tra idee rappresentanti cose spirituali è o del secondo o del terzo tipo, mentre quello – più facile da ritenere – esistente tra idee rappresentanti cose materiali e sensibili, in quanto naturale e necessario, è solo del primo tipo (p. 305). Quanto al legame delle tracce fra di loro, esso è dovuto all'identità nel tempo «e giustifica la memoria e le abitudini corporee che noi abbiamo in comune coi bruti» (p. 306). È da questi meccanismi associativi – i quali, «se [...] muti il punto di vista metafisico in un punto di vista evoluzionistico, sei vicino ad una certa modernità di vedute» (p. 306, nota 1) – che deriva la memoria, consistente appunto nella circostanza che «le fibre del cervello avendo ricevuto molte impressioni dal corso degli spiriti animali e dall'azione degli oggetti, conservano per lungo tempo una certa facilità di ricevere queste stesse disposizioni» (p. 306). Se Dandolo esprime apprezzamento per la presentazione malebranchiana dei meccanismi dell'associazione tra idee, reputa del tutto insoddisfacente la trattazione inerente alla funzione rammemorativa. Infatti essa «non solo non ispiega la memoria, ma non giun-

¹⁰ Per la verità, Descartes discorre di memoria corporea e di memoria intellettuale, circostanza che Dandolo non menziona (cfr. Roberto Bordoli, *Memoria e abitudine. Descartes, La Forge, Spinoza*, Milano, Edizioni Angelo Guerini e Associati 1994, capitolo I).

ge nemmeno ad offrire un dato razionale in virtù di cui l'immagine possa venir separata e distinta dalla sensazione» (p. 308)¹¹.

«Nella successione storica dei sistemi filosofici, dopo Cartesio e l'Occasionalismo troviamo Benedetto Spinoza» (p. 313)¹². Egli «introduce l'elemento temporale come determinativo della memoria» (p. 314) e ritiene che «la memoria è la sensazione pensata come durata: ma siccome la durata della sensazione non è continua [...] l'idea di questa sensazione durata non coincide colla durata della sensazione» (pp. 314-315)¹³. Il ruolo dell'intelletto nella funzione rammemorativa, stabilito con energia nel trattato *De emendatione*, sembra però messo in discussione nell'*Ethica*¹⁴, dove la memoria è definita, *sine ope intellectus* ed anzi in opposizione ad esso, una concatenazione di «rappresentazioni sensibili rispondenti alle tracce cerebrali» (p. 316). Dunque, Spinoza «ha superato» Descartes e Malebranche poiché s'è accorto «di quel certo elemento temporale che essi trascurarono, e senza di cui la memoria, compenetrata nel dato sensazionale, non è veramente memoria: ma nemmeno lui ha risolto il problema, perché congiunse insieme la sensazione e l'intelletto incapaci di formare una sintesi omogenea» (p. 318).

Ma Dandolo non si ferma qui e richiama anche la proposizione XXIII della V parte (ed il suo scolio), dove Spinoza afferma che «sentimus, experimurque, nos aeternos esse» commentando: «Oh, qui non c'è né Cartesio né l'Occasionalismo; qui c'è Spinoza, solo e gigante!» (p. 320). Tuttavia questo sublime slancio metafisico, non fa che riproporre, per quanto concerne la teoria della conoscenza, i medesimi problemi: «La memoria apparisce come un fatto accidentale congiunto unicamente all'esistenza del corpo; del corpo, che rende *possibile* la memoria, mentre però è sempre l'intelletto che la *attua*». Sicché, ancora una volta, l'anima (Dandolo intende la *mens*) si presenta come «una splendida finzione del pensiero» che, contraddittoriamente, contiene in sé il temporaneo e l'eterno, il finito e l'infinito, il sensibile e l'intelligibile.

¹¹ Dandolo indica la causa di questa insufficienza nei principi stessi dell'occasionalismo che è un «sistema a doppia faccia: da un lato ti par di vedere un metodo ed un processo che per quanto obliosi delle convenienti circospezioni critiche, mirano a trovare nell'organismo stesso, sulla norma dell'osservazione e del fatto, la ragione della memoria e delle sue modalità. D'altro lato t'accorgi subito che questo edificio non istà a sé, e che anzi in sé stesso è nullo se non si organizza nell'unità di un sistema, dove perde però quel qualunque carattere scientifico che per caso tu fossi stato tentato di attribuirgli» (p. 312).

¹² Dandolo si richiama al *Tractatus de intellectus emendatione* ed all'*Ethica* e cita dall'edizione di Bruder.

¹³ «La memoria è la sensazione più il pensiero (e questo è un fatto dell'intelletto) che è sensazione nel tempo passato, in una durata determinata» (p. 315).

¹⁴ Il richiamo è alla proposizione XVIII della II parte (e soprattutto allo scolio).

3. Tarozzi: la necessità

Giuseppe Tarozzi (1866-1958)¹⁵, uno dei più famosi allievi di Ardigò, pubblica nel 1896 il primo volume di uno studio sulla necessità «nel fatto naturale ed umano» (il secondo esce l'anno seguente). Nella dedica all'Illustre Maestro (vol. I, pp. I-XV), Tarozzi spiega che il suo studio nasce da una discussione dello stesso Ardigò con un suo discepolo, Enrico Ferri¹⁶, concernente la natura metafisica della nozione di necessità, concepita in modo aprioristico e deterministico.

La polemica si legge nel II volume delle opere di Ardigò, nell'*Appendice alla Osservazione quarta sul concetto positivo del caso* (pp. 271-326)¹⁷. L'*Appendice* ha lo scopo di rispondere alle obiezioni suscitate dalle precedenti edizioni della *Formazione* (la I e la II furono editate a Mantova nel 1877, la III a Milano nel 1879). Obiezioni esposte da Ferri in *Teorica della imputabilità e negazione del libero arbitrio* (Bologna, Nicola Zanichelli 1881, citato da Ardigò come *La responsabilità e la negazione del libero arbitrio*), il quale argomenta così: «La causa porta necessariamente un effetto e non può portare che quello, che le è proprio, in forza del vincolo di proporzionalità, che lega l'uno all'altra. Quindi tutte le cose che sono e tutte quelle che si fanno, è necessario che, per le cause loro, si facciano quelle che si fanno e siano quello che sono. E così sono da escludere nella natura la *contingenza* e il *caso*»¹⁸. Il dissenso non verte

¹⁵ Per qualche indicazione bibliografica cfr. Garin (cit., pp. 1343-1344), secondo il quale Tarozzi, nell'opera che stiamo per leggere, «viene a collocarsi sulla linea del Mach, del Boutroux e specialmente del Bergson, con maggior retorica e minore profondità, ma comunque inserendosi in quel moto di 'distruzione della ragione' che, dopo una lunghissima carriera filosofica, doveva condurlo in braccio alla fede. Che fu la conclusione edificante di non piccola parte di quella filosofia positivista che già alla fine del secolo si riduceva ormai a una mediocre omelia» (p. 1274). L'opera è: Giuseppe Tarozzi, *Della necessità nel fatto naturale ed umano. Studio Filosofico. Volume Primo. Necessità fatale. Necessità logica. Necessità finale da Aristotele ad Hegel*, II, *Della necessità nel fatto naturale ed umano. Studio Filosofico. Volume Secondo. La necessità finalistica nella metafisica germanica. Il fenomenismo. La singolarità del fatto nel concetto della Natura e nell'Etica*, Torino, Ermanno Loescher 1897.

¹⁶ Enrico Ferri (1856-1929), si laureò in giurisprudenza a Bologna e si specializzò a Pisa, frequentando ambienti che – sin dal liceo (gli fu professore Ardigò) – furono impregnati di filosofia positiva. Professore universitario, deputato (dopo la sua fondazione, nelle file del partito socialista), sociologo evoluzionista (come ebbe a definirsi), subì l'influenza delle teorie lombrosiane. A Ferri, Ardigò dedicò la *Sociologia*.

¹⁷ Lo scritto era apparso l'anno prima, con la data dell'ottobre 1883, sulla «Rivista di filosofia scientifica», diretta da Enrico Morselli, III, 1883, 3, con il titolo *Il caso nella filosofia positiva* (pp. 234-266). L'*Appendice* era contenuta in: *La formazione naturale nel fatto del sistema solare* (lavoro pubblicato in IV edizione appunto nel II volume delle *Opere Filosofiche*, Padova, Draghi Angelo Editore 1884).

¹⁸ La citazione è riportata da Ardigò, *Opere Filosofiche*, II, Padova, Angelo Draghi Editore 1882, p. 273. La polemica con Ardigò si legge a p. 194 sgg. della *Teorica*, la trattazione sulla causalità occupa in essa le pp. 153-316.

sul legame necessario tra causa ed effetto (contro la libertà d'indifferenza) – su questo sono d'accordo sia Ferri sia Ardigò – bensì sulla concezione del caso come negazione assoluta della necessità. Per Ferri la seconda esclude il primo, per Ardigò no (pp. 274-275). Infatti la scienza assume due «coefficienti» del fatto particolare: la legge (che determina in anticipo le proprietà di una cosa) e il caso (ossia il realizzarsi o meno di certe possibilità) (p. 281). Il primo è conosciuto con certezza, il secondo «può darsi e non darsi» (p. 282). Ad esempio la scienza può determinare con certezza le condizioni alle quali il ferro fonde; ma non può stabilire se e quando un particolare oggetto di ferro fonderà. Pertanto, nella scienza, caso e necessità non costituiscono due principi incompatibili, bensì due principi che si conciliano e si integrano sul piano razionale e sperimentale (p. 284). Le due proposizioni «il fatto è prodotto necessariamente dalla sua causa» e «nella azione *naturalmente* prodotta, l'effetto necessario è un fatto casuale» esprimono due punti di vista diversi della stessa verità scientifica e non una contraddizione in termini.

Con Ardigò e contro Ferri, Tarozzi reputa che la filosofia debba sgombrare il suo terreno dai «fossili» (p. XV) che ne impediscono il progredire. Tra questi si annoverano le dispute su necessità e contingenza, sul fato e sulla libertà, sulla dualità tra spirito e materia, eccetera. «Unico reale [è] il *fatto*, concretamente inteso [...] termine unico in cui si raccoglie la dualità dell'obbiettivo e del subbietivo della conoscenza» (p. XI). Il fatto è, ad un tempo, causa ed effetto, dall'infinito all'infinito. Spinoza, nella storia della filosofia, esprime l'antitesi più sviluppata rispetto a questa concezione. Egli cancella il finalismo in favore di una necessità universale di carattere immanente. Si tocca così il punto più elevato del determinismo metafisico. Con Leibniz e con Kant il finalismo fa di nuovo valere le sue pretese e la disputa – iniziata con Aristotele e Platone – ricomincia.

È per questa concezione estrema che a Spinoza sono riservate oltre cinquanta pagine¹⁹.

Secondo Tarozzi, la prospettiva spinoziana consiste nella «risoluzione» dei problemi aperti dal cartesianesimo. Occorre pertanto esaminare i principi che presiedono allo svolgimento della storia della teoria della conoscenza nel passaggio all'età moderna. Tarozzi, nonostante la caratteristica concezione risorgimentale del pensiero rinascimentale come pensiero tipicamente italiano²⁰ e nonostante l'evidente concezione basata sulla

¹⁹ Giuseppe Tarozzi, *Della necessità nel fatto naturale ed umano. Studio Filosofico. Volume Primo. Necessità fatale. Necessità logica. Necessità finale da Aristotele ad Hegel*, Torino-Roma, Ermanno Loescher 1896, cap. V (pp. 170-224), uno dei più lunghi del primo volume.

²⁰ «L'Italia che aveva dato la patria o l'ispirazione o la scuola ai grandi novatori del Rinascimento, rimane estranea, o quasi, al movimento razionalistico del seicento, presso a poco per le stesse ragioni per cui era rimasta estranea alla Riforma» (p. 120).

«concatenazione logica dei sistemi [filosofici]» (p. 116), reputa di scostarsi «alquanto [...] dalle suddivisioni consuete tra gli storici della filosofia» (p. 116), poiché egli segue, dal Rinascimento in poi, «queste due grandi tradizioni intellettuali, di cui, riguardo all'obbietto, potrebbe l'una intitolarsi della sostanza, e l'altra del fatto; rispetto al metodo, l'una del senso, l'altra dell'intelletto; l'una da Descartes ad Hegel, a Schopenhauer, l'altra da Galileo a Bacon, abbracciando in gran parte la storia delle scienze naturali e le scuole sensistiche fino al positivismo» (ivi). A quale delle due tradizioni sia ascrivito Spinoza è ovvio. Benché Tarozzi si renda conto che la dicotomia empirismo-razionalismo vada stretta ad autori come Hobbes e Kant (e, *a fortiori*, a Galilei ed a Francis Bacon). E sottolinei l'altra difficoltà: la questione della libertà del volere, che «è affermata da chi logicamente dovrebbe negarla», come Kant, fautore del razionalismo ed all'opposto è negata da chi dovrebbe difenderla, come Lutero, teologo cristiano (p. 117). Anche questo problema, «mal posto», contribuisce ad «inquinare» il pensiero scientifico moderno «da un falso concetto della necessità».

Stabilito che la Riforma, condizione storica del sorgere del pensiero moderno, per se stessa non fu filosofica, bensì volta alla lotta antipapale (principio del libero esame) (pp. 123-124), Tarozzi la considera il terreno sul quale attecchì innanzi tutto il cartesianesimo (p. 125)²¹. Il quale per un verso stabilisce l'onnipotenza divina e la necessità naturale, e per un altro la libertà del volere umano (pp. 125-127). Dunque: «sistema completamente deterministico» contro «oasi inviolabile della libertà umana» (p. 126). Descartes non risolve l'*impasse*, se non spostando la conciliazione dal terreno dei fatti a quello delle idee²². Accentuando il primo aspetto, si cade nel panteismo, accentuando il secondo si finisce nello «psicologismo puro e ateistico» (p. 128). Né può avvenire diversamente: «Lo sforzo dialettico di accordare le due idee di libertà e di Provvidenza ebbe buon esito nel Medioevo [...] ma [...] nell'età moderna non regna più la dialettica, trionfa la ragion pura» (p. 129).

L'esame del sistema cartesiano conferma queste considerazioni²³: il

²¹ Per la ricostruzione del pensiero cartesiano egli si serve delle storie della filosofia di August Heinrich Ritter (la *Geschichte der Philosophie* apparve ad Hamburg tra il 1829 ed il 1853, ed a partire dal 1835 iniziò ad uscire la versione francese che qui è citata), con le vedute del quale mostra di concordare, e di Victor Cousin, da cui invece dissente a causa dell'interpretazione cristianeggiante (che contrasta con la tesi della continuità con Spinoza). Con Cousin d'altronde Tarozzi concorda nel riconoscere lo «spiritualismo» cartesiano.

²² «La conciliazione non è più dunque tra il *fatto* della libertà umana e il *fatto* della onnipotenza divina, ma fra la idea dell'una e l'idea dell'altra» (p. 128).

²³ Tarozzi lo svolge alle pp. 129-144. Egli accredita la tesi che Descartes potesse fare a meno di uno dei due elementi del suo sistema. Ad esempio, se all'epoca fosse esistita «una vera psicologia», il francese avrebbe potuto fondare l'evidenza su se stessa e non sull'esistenza di Dio. Anche se, aggiunge Tarozzi, questo avrebbe ur-

teismo di Descartes è «non già una finzione, ma una superfetazione» (p. 142): il francese tenta di conciliare esteriormente spiritualismo e meccanicismo.

A partire da questa prospettiva – caratteristica di tutta un'epoca (da Arnold Geulincx a Nicole Malebranche, a Blaise Pascal) – sorge il pan-teismo spinoziano²⁴.

Spinoza²⁵ «presenta la risoluzione del cartesianesimo» (p. 170). Egli, a differenza di Descartes, respinge le cause finali non solo in fisica ma anche in metafisica. Se prima la necessità naturale veniva fondata sulle cause finali, ora avviene l'inverso, per fondare la necessità universale si invoca l'eliminazione delle cause finali (p. 171): «Finalità e immanenza sono concetti contraddittori; ma la condizione non risulta evidente che in due casi: 1a quando l'immanenza sia scoperta induttivamente per mezzo di successive ricerche scientifiche delle ragioni dei fatti, delle loro condizioni, del loro prodursi; 2a quando all'immanenza stessa si giunga per successive eliminazioni della trascendenza e quando queste eliminazioni siano condotte per via deduttiva fino al loro ultimo risultato, alla completa trasformazione della trascendenza in immanenza. Il primo caso avvenne nella storia della scienza, il secondo nel cartesianesimo e definitivamente in Spinoza» (pp. 172-173).

Tarozzi giudica insoddisfacente la critica spinoziana delle cause finali come pregiudizi (svolta nell'appendice della I parte dell'*Ethica*) adducendo ragioni tratte dall'associazionismo psicologico. Se è vero che nella finalità attribuita ai fatti esterni, vi è un elemento di trasposizione antropomorfa, è anche vero che quest'ultimo non spiega la prima, infatti sia la finalità sia la trasposizione implicano l'elaborazione mentale dei dati

tato contro «due presunzioni costitutive dell'intelletto dell'evo medio e quindi moderno fino all'aprirsi del positivismo scientifico fondato sulla nozione del fatto: prima, il concetto del vero in sé, del vero, non fatto mentale i cui criteri non siano che mentali, ma realtà concreta obbiettiva ed estrinseca alla ragione; seconda, il bisogno di un'autorità a legittimare la ragione» (pp. 135-136).

²⁴ Nonostante Tarozzi affermi che «la prima più diretta conseguenza della filosofia cartesiana emanò dalla parte teistica del suo sistema piuttosto che dalla parte meccanicistica; il cartesianesimo diventa il teismo della Francia al tempo del *roi soleil*», egli poi non esamina le conseguenze della parte meccanicistica, che invero non solo sono consistenti ma sono del tutto contemporanee (se non precedenti) rispetto al «teismo della Francia al tempo del *roi soleil*» e trovano il loro centro nei Paesi Bassi dove Descartes, almeno inizialmente era apprezzato proprio come 'scienziato'.

²⁵ Tarozzi si avvale dell'edizione delle opere di Emile-Edmond Saisset (Paris 1843) di cui apprezza le vedute (Saisset proviene dalla scuola di Cousin). In particolare quella che l'ordine geometrico «non è il vero metodo spinoziano» ma un semplice ordine mentale che, come tutti i sistemi deduttivi, può essere percorso a piacere in un senso o in un altro (così, ad esempio, Tarozzi reputa che molti corollari dell'*Ethica* fungano da ragioni delle proposizioni da cui dipendono, e viceversa) (pp. 184-185).

dell'esperienza, ossia la loro trasformazione da effetti in cause e da cause in effetti, indifferentemente ed incessantemente (p. 179)²⁶.

L'esame di Tarozzi si estende all'intera *Ethica* (fino all'*amor Dei intellectualis*) per concludere che il contenuto dell'opera è «assai più metafisico che etico: e che la parte etica sta in diretta dipendenza deduttiva dalla parte metafisica» (p. 192). Così, la funzione del concetto di Dio «consiste intieramente nell'esplicazione della necessità universale», di cui non sarebbe che il simbolo. La dottrina spinoziana si riduce alla proposizione: Dio è causa di Dio (p. 193).

Per questo il problema della necessità e della libertà non si pone sul piano dell'«anima particolare umana», bensì sul piano universale della sostanza (p. 194). Inoltre, secondo Tarozzi (che in questo segue Saisset), l'impostazione spinoziana contiene una contraddizione tra necessità intrinseca o di essenza e necessità estrinseca o di causa (p. 195): la prima è solo enunciata e viene praticamente negata dall'affermazione della seconda. Infatti la causalità è un rapporto, mentre la causalità essenziale non implica relazione tra due cose: «nell'identico non v'ha causalità» (p. 196)²⁷. «Dio è causa di Dio significa che Dio non ha causa». Pertanto «la necessità di essenza è l'affermazione dell'esistenza pura e semplice, quindi è un concetto vano» (p. 200). Continua Tarozzi: «la causa di Spinoza è statica; non dinamica [...] si riduce alla pura insidenza o consistenza di due cose. Non ha efficienza, e quindi non può produrre necessità, può semplicemente affermare esistenze» (p. 204). Dall'*Ethica* dunque non deriva né libertà né necessità, in quanto entrambe hanno radice nel concetto di causa, che in Spinoza «non ha valore obbiettivo» ma solo logico. Insomma, la libertà non si dà mai e la necessità si riduce alla causa intesa come esistenza pura e semplice (p. 205).

Quanto al dibattito sul rapporto tra Dio e la libertà del fatto umano (p. 207), Spinoza esprime l'ultimo stadio, quello pantesistico, delle fasi che lo caratterizzano²⁸.

²⁶ Tarozzi rinvia alla teoria della «trasponibilità dei distinti mentali» di Ardigò (*Opere Filosofiche*, VI, Padova, Draghi 1894, cap. IX della *Ragione*).

²⁷ «Per lo Spinoza il tempo non ha esistenza reale, non è che specie dell'immaginazione [...] nella realtà non vi ha né durata né tempo [...] La successività dei movimenti, la successività dei cangiamenti, il che è quanto dire la causalità, non deve rimanere che visione d'occhi miopi i quali ove avessero la veduta del tutto, vedrebbero ogni movimento, ogni cangiamento arrestarsi in un'unica manenza, unità e identità in cui naufragherebbe quindi ogni vero concetto di causa» (pp. 202-203).

²⁸ Tarozzi parla di fase del Dio personale, mitico: la libertà umana non è neppure in questione; del «Dio personale, metafisico, provvidente, onnisciente»: il fatto umano è determinato da Dio (dottrina dell'*arbitrium indifferentiae*, filosofia dommatica – gli scolastici e Dante); ed infine del Dio impersonale cosmico: il fatto umano è determinato da leggi naturali che s'identificano con Dio (p. 207). Dal secondo al terzo stadio (che è quello spinoziano) si verifica un passaggio graduale attraverso la filosofia rinascimentale e cartesiana. Infatti il Rinascimento combatte la trascendenza,

In conclusione, Spinoza occupa nella storia del pensiero «un posto definitivamente importante: quello cioè in cui si può osservare l'antinomia fra i concetti della vecchia filosofia e il sentimento scientifico moderno, fra gli strumenti mentali della scolastica e l'idea moderna: antinomia stridente, che riduce a nulla, o a un solo grande errore tutto il sistema per il filosofo teoretico, che lo innalza ad esemplare dimostrativo per lo storico» (p. 205). Quel che sopravvive di Spinoza sono «certi fossili del pensiero» (p. 206), come il determinismo naturalistico, ultima espressione del determinismo spinoziano (che è panteistico) (p. 205), difesa da filosofi come Enrico Ferri (p. 206). Si tratta di concezioni, afferma sibillino Tarozzi, che ci sono state tramandate più da poeti che da filosofi (cita Goethe) – anche se riconosce che ebbero un influsso determinante «sull'idealismo assoluto germanico» a sua volta componente rilevante del pensiero contemporaneo. Sgombrare l'orizzonte filosofico dal concetto, «parassitario, eterogeneo nel positivismo moderno» (p. 206), di necessità, è il compito che Tarozzi si è proposto ed il motivo per cui la trattazione si ferma a Spinoza.

Spinoza è «il profeta del determinismo moderno» (p. 213); ed al pensiero contemporaneo lo collegano «la concezione dell'infinito [...] la concezione del fatto [...] la concezione dell'individuo in genere e dell'individuo umano in specie [...] la concezione della morale, come relativa obbiettivamente, assoluta subbiettivamente». Spazio e tempo sono dei tagli che si effettuano nel tutto indistinto ed infinito stabilendo l'ordine dei coesistenti e l'ordine dei successivi (p. 215): Spinoza lo coglie ma poi identifica questa infinità con Dio. La definizione di corpo consente a Spinoza di abbozzare la «dottrina del *fatto* autonomo [...] il fatto è il reale fisico, come pure il reale psichico» (p. 220)²⁹. Caratteristica del determinismo moderno è anche la dottrina della causalità particolare: «l'infinita serie causale è l'infinita serie dei fatti» (p. 220). Evoluzionistica è la concezione dell'anima come atto e non come sostanza, herbartiana quella per cui si pone la realtà positiva dell'anima nel suo contenuto (I, p. 221). Infine Spinoza sostituisce la libertà con l'essere attivi, con il conformarsi alla necessità dell'ordine delle cose: «È la libertà inutile ed assurda del determinismo moderno [...] Idee volgari e stolte rispetto alla conoscenza, deleterie riguardo alla morale, [idee] di cui il nostro tempo è ancor tutto imbevuto, di cui s'imbeve sempre più perché fossili funesti inquinano qui le fonti del positivismo contemporaneo» (I, pp. 223-224).

ma non la finalità, mentre Descartes fonda l'immanenza, cassando le cause finali, ma solo nella sfera della natura.

²⁹ Anche se a ciò corrisponde una nozione 'mentale' di essenza. È curioso come Tarozzi, su questo punto, si valga dell'interpretazione che Gioberti aveva dato della teoria rosminiana dell'essenza, cui rimproverava appunto di essere meramente mentalistica (pp. 217-219).

Conclusione: «l'ordine *non è* ma *si fa*» (I, p. 224), contro «lo spinozismo della più viva modernità» (II, p. 2).

Sarebbe interessante seguire questo spunto nel resto dell'opera e nella produzione tarozziana in generale. Per limitarsi al primo punto, Tarozzi mostra come nella letteratura questa concezione della conoscenza scientifica venga popolarizzata. E cita *Le disciple* di Paul Bourget (1852-1935), uscito nel 1889, tradotto in italiano l'anno seguente, e *Die Krankheit des Jahrhunderts*, pubblicato nel 1887 da Max Nordau (1849-1923) la cui versione italiana sarà pubblicata nel 1914³⁰. «Il più completo determinismo circola da un capo all'altro di codesti libri: quelli scritti dal protagonista de *Il discepolo*, il filosofo Adriano Sixte, presentato come un seguace di Hippolyte-Adolphe Taine (p. 18 della trad. it.). «Tutto è necessità dell'anima – anche l'illusione che noi siamo liberi», questa la sua convinzione. Le stesse idee professa Guglielmo, il protagonista de *La malattia del secolo*, 'veneratore' di Schopenhauer: «Guglielmo chiedevasi se la sorte dell'operaio era tale per colpa dell'uomo, o se non era piuttosto fondata nella crudel necessità delle cose» (p. 103 e p. 130 della trad. it.). Ed ancora: motore dell'evoluzione storica è «una forza ignota, organica, che determina tutte le manifestazioni vitali dei singoli popoli come della complessiva umanità. Questa si sviluppa come un albero cresce. Nessuno per sé particolarmente può aggiungere o togliervi alcun che, affrettare o rallentare lo sviluppo o darle questo o quell'indirizzo» (p. 138). Quel che Tarozzi trova particolarmente deplorabile è proprio l'aspetto teoretico del determinismo: «La vita umana si compendia tutta nella conoscenza e nell'attività [...] il determinismo snatura il tipo vero dell'azione umana, la quale deve accompagnarsi alla coscienza della propria, libera, individuale efficacia» (II, pp. 4-5). Ed ancora: «la persuasione deterministica [...] infrena [...] quell'istinto naturale della psiche umana che ci porta [...] ad agire [...]: il determinismo è, moralmente, il trionfo esclusivo, l'usurpazione tirannica della vita di pensiero sulla vita d'azione [...] Non vi può essere nulla di più immorale che tale squilibrio per le ragioni medesime da cui la moralità s'ingenera» (II, p. 5). Un giudizio del genere è facile trovarlo in autori lontani dalla filosofia positiva propriamente detta ma preoccupati di dimostrare che lo sviluppo delle scienze conduce per se stesso alla riconciliazione di ragione ed esperienza; come ad esempio Pardini, che in un lavoro originale nella costruzione (che sta tra storia della filosofia, storia intellettuale e storia civile) ma indigesto nello svolgimento, a proposito di Spinoza e

³⁰ Paolo Bourget, *Il Discepolo*, Traduzione di A. Barbavara, unica autorizzata dall'autore, Milano, Fratelli Treves Editori 1890 (edizione originale: *Le disciple*, 1889). Max Nordau, *La Malattia del Secolo*, Romanzo tradotto da Paolina Schiff, Sesto S. Giovanni, Casa Editrice Madella 1914 (edizione originale: *Die Krankheit des Jahrhunderts*, 1887).

delle tendenze panteistiche, parla di «cattive conseguenze [...] contraddizioni ed errori», affermando che «colla necessità si veniva a distruggere la moralità»³¹.

Non meno interessante è il giudizio sull'epistemologia di Galilei, che, afferma Tarozzi, se proprio deve essere qualificata, dovrà esser detta deterministica. Differenziandosi dunque dalla concezione «indeterministica» (II, p. 214) dell'autore che si fonda non sulla concatenazione *in re* dei fenomeni bensì sulla «spontaneità reale del fatto», sulla volizione (II, p. 215). La quale non è nient'altro che l'attività della coscienza: «La coscienza diventa così sperimento, perché non vi è nulla fuori di essa che offra una prova contraria a ciò che essa, come fatto, rivela» (II, p. 215). Differenziandosi però solo in parte, poiché, comunque, Galilei concepisce sì il rapporto causale in guisa deterministica, ma non metafisica (realistica) bensì solo mentale: «la necessità di cui [Galilei] parla non è che logica» (II, p. 215). Anche Galilei è arruolato sotto le bandiere della «scienza-ricerca, della scienza-azione, della scienza-lavoro» piuttosto che della contemplazione.

4. Guastella: la metafisica

Obiettivo del lunghissimo saggio di Guastella³², pubblicato nel 1905, è individuare, dal punto di vista della psicologia e della storia del pensiero umano, l'origine delle nozioni metafisiche. Egli si propone di procedere, a differenza di Kant, secondo un metodo empirico di successive generalizzazioni che consenta alla fine di mettere a fuoco alcuni concetti

³¹ Giuseppe Pardini, *Influenza delle teorie filosofiche sulla civiltà e moralità italiana dal secolo XVI ai nostri giorni [...]*, Milano, Fratelli Dumolard Editori 1884, pp. 138-139.

³² Cosmo Guastella, *Saggi sulla teoria della conoscenza. Saggio secondo. Filosofia della metafisica*, Palermo, Remo Sandron Editore 1905, 2 voll. (Biblioteca Nazionale di Brera [Milano]: L.R.O.21 I vol.; L.R.O.4 II vol.). Cosmo Guastella (1854-1922) fu professore di filosofia teoretica presso l'università di Palermo. Seguace delle dottrine di John Stuart Mill, professò una sorta di fenomenismo in antitesi alle metafisiche realistiche ed idealistiche. Troilo gli dedicò un saggio (*Una filosofia estremista: il fenomenismo*, «La Nuova Antologia» 1922, pp. 301-316) nel quale apprezza l'aspetto critico e negativo del fenomenismo guastelliano che definisce «da nuova critica della ragione, radicale ed estrema» (p. 303). Tuttavia egli esprime alcuni dubbi (p. 305) relativamente ai suoi esiti. Infatti, posto che ciò che sappiamo sono i fenomeni, «l'essere di ciò che si sa si esaurisce in quel sapersi, assolutamente?» (p. 308). Guastella risponde di sì («e quivi sta il suo radicale empirismo e, se si vuole, il suo positivismo»), mentre per Troilo «do spirito [...] in tutte le sue forme [...] infrange» il supremo divieto di arrestarsi all'esperienza, e la trascende per approdare alla realtà assoluta. Questo giudizio di Troilo su Guastella riflette la rimeditazione delle tesi positivistiche che il professore chietino stava effettuando in quegli anni, anche servendosi delle opere spinoziane, in direzione antiidealistica ed antiattualistica ma non per questo priva di torbidi slanci metafisici.

metafisici universalmente generati dallo spirito umano. Quest'opera di chiarificazione è essenziale al positivista in quanto non solo gli consente una certa consapevolezza del sistema suo proprio ma anche lo preserva dalla ripetizione di prospettive filosofiche che oltrepassano l'esperienza³³. Guastella insiste, come Tarozzi, sulla nozione di causa, e tuttavia non si limita ad essa. Egli chiama metafisico «ogni modo di pensare differente radicalmente dal positivo, cioè dalla filosofia dell'esperienza» mentre Comte, definendo quest'ultima come «realizzazione delle astrazioni» ne resta perfettamente involupato dal momento che non spiega la genesi del pensiero teologico e metafisico, ossia le ragioni che conducono gli uomini a scambiare le uniformità dei fenomeni³⁴ per rapporti causali efficienti (I, I, p. 35).

Di Spinoza Guastella discorre espressamente in diversi luoghi del suo studio³⁵, ma la trattazione più organica si trova al termine del II volume dove al sistema di Spinoza sono dedicate oltre cento pagine³⁶.

L'esordio è significativo: «Il sistema di Spinoza è un *realismo dialettico*, come quelli di Platone e di Hegel [dei quali, con Taine, l'autore ha appena parlato]». Se non che l'«elemento *necessario* del reale» non sono le idee, bensì «le cose stesse multiple e infinite, considerate [...] *sub specie aeternitatis*» (I, II, p. 360). In Spinoza si trovano unificati il realismo dialettico («l'identità del rapporto tra il principio e la conseguenza col rapporto tra la causa e l'effetto», I, II, p. 361) ed il «parallelismo tra il pensiero e le cose». Questa unione è espressa nella proposizione VII della seconda parte dell'*Ethica*. Tratto notevole del sistema spinoziano è la dottrina dell'unità della sostanza (I, II, p. 362): «grandioso non senso, in cui noi dobbiamo vedere [...] un effetto di questa tendenza verso il colossale e l'iperbolico, che caratterizza l'immaginazione orientale» (I, II, p. 363). A partire di qui Guastella ricostruisce le concezioni dell'*Ethica*³⁷, per concludere che il terzo e supremo genere di conoscenza ha un og-

³³ Questi principi sono esposti nelle prime sette otto pagine del primo tomo della parte prima (capo I, p. 1 sgg.).

³⁴ «Il legame tra la causa e l'effetto non è dunque, nelle scienze positive, che un rapporto uniforme o invariabile di successione: A è la causa di B, vuol dire che B viene uniformemente o invariabilmente dopo di A [...] ecco tutto» (I, I, p. 11).

³⁵ Ad esempio, nel I vol., a proposito della «filosofia meccanica o impulsionalista» (cap. III, p. 260 sgg.) ed a proposito della «filosofia apriorista» (cap. VI, p. 475 sgg.).

³⁶ I, II, pp. 360-470.

³⁷ Servendosi anche del *De Emendatione*, dell'epistolario e della *Korte Verbandeling*, senza mai sottolineare discrepanze tra le diverse opere. Quanto alle edizioni, egli cita quella di Carlo Hermaun [*sic*; ossia: Carolus Hermannus Bruder, che pubblicò le opere spinoziane a Leipzig nel 1843-1846] che, a suo stesso dire, ne fornisce un'interpretazione hegelianeggiante e platonicheggiante (I, II, p. 407, nota 1). Guastella sembra non conoscere l'edizione Van Vloten-Land uscita a L'Aja tra il 1882 ed il 1883.

getto – le essenze delle cose – che Spinoza non riesce a determinare meglio di quanto faccia, ad esempio, Platone, anch'egli «realista dialettico» (I, II, p. 402). Se non che, «le astrazioni realizzate [di Platone] sono *più astratte*» di quelle di Spinoza (I, II, p. 407). La differenza tra «le cose fisse ed eterne» e le idee patoniche sta in ciò, che le prime non sono, come queste ultime, «delle unità senza molteplicità, ma accolgono in se stesse la molteplicità che noi osserviamo nei fenomeni, vale a dire rappresentano [...] questo fatto [...] che le forme generali delle cose si realizzano in una moltitudine d'individui, e sono realmente delle *specie* e dei *generi*, e non degl'individui eterni come le Idee platoniche» (I, II, p. 411).

Ad avviso di Guastella questo dà ragione a coloro che, «come il Ritter»³⁸, vedono in Spinoza più un nominalista che un realista (I, II, p. 412): come dimostra il rigetto degli universali e della teoria delle facoltà (I, II, pp. 413-414). D'altronde, «l'ipotesi di Spinoza ha lo stesso scopo che quella di Platone: astrarre l'elemento costante e necessario delle cose dall'elemento mutabile e contingente, e considerare il primo, nella sua astrattezza, come sussistente per se stesso. Questo astratto [...] Platone lo fa consistere in ciò che vi ha di comune a tutti gl'individui di una specie o di un genere [...] Spinoza [...] in ciò che vi ha di comune a tutti i momenti successivi della durata della specie o del genere [...]» (I, II, p. 425)³⁹.

Sicché le diverse forme di realismo dialettico si distinguono – a partire dai citati presupposti comuni – per il differente modo di concepire le astrazioni realizzate (I, II, p. 458). Platone se le rappresenta come concetti obbiettivati (I, II, p. 460); Taine la pensa alla stessa maniera ma reputa che esse non esistano per sé bensì a coppie «ognuna delle quali costituisce una legge della natura» (I, II, p. 461); in Hegel le astrazioni non sono più solo oggetti ma sono identificate con gli stessi concetti; Spinoza, in forza della nozione di sostanza unica (panteismo), come Hegel, non le ritiene concetti obbiettivati bensì, a differenza di questi, proprietà di un unico essere. Quanto al metodo, alla concezione della dialettica, Platone è organicista in quanto stabilisce una sorta di «gerarchia dei tipi» (I, II, p. 462); Taine è meccanicista in quanto alle essenze ed ai

³⁸ Allusione alla storia della filosofia in otto volumi pubblicata ad Amburgo da Ritter tra il 1829 ed il 1853, utilizzata (in traduzione francese) anche da Tarozzi (oltre che da Ardigò stesso).

³⁹ Guastella si sofferma parecchio sulla teoria spinoziana della conoscenza cui dedica, tra l'altro, anche una lunghissima nota (I, II, pp. 428-442). Egli ne sottolinea costantemente il duplice piano: empirico e temporale, e metafisico ed eterno; affronta la questione del «parallelismo psico-fisico»; sottolinea la natura «reale» delle astrazioni spinoziane (le cose fisse ed eterne, ossia la considerazione *sub specie aeternitatis*). Inoltre l'autore propone un'interessante distinzione tra conoscenza di secondo e terzo genere: la prima sarebbe astratta in quanto designerebbe «un'astrazione puramente mentale» (I, II, p. 450), mentre la seconda «ha per oggetto il singolare».

loro rapporti sostituisce le leggi come regole di collegamento costante tra i fenomeni; la dialettica degli opposti di Hegel «trasforma in legge ontologica delle cose una legge psicologica dei pensieri»; Spinoza deduce le cose da un principio come si deducono le proprietà di una figura geometrica dalla sua definizione (I, II, p. 463). Nonostante tali diversità, fra questi sistemi vi è una «unità di piano o omologia» che non è di natura storica (I, II, pp. 463-464) e che è fondata «nella confusione e l'identificazione [tra] una connessione d'idee, che rappresenta un rapporto tra fenomeni realmente o apparentemente *razionale* e *necessario*, e la connessione tra il principio e la conseguenza nella deduzione [logica]» (I, II, p. 464). Non è casuale che a questi sistemi corrispondano forme di antropomorfismo⁴⁰.

Per Guastella questi sistemi mettono «i simulacri al posto della realtà» che intendono spiegare, facendo un uso improprio del concetto di causalità efficiente (I, II, p. 465). Uso che dipende dalla «tendenza generale dello spirito umano [...] ad assimilare tutti i fenomeni a quelli che ci sono i più familiari» (I, II, p. 466) ed a assimilare «le concezioni ulteriori e riflesses sulle cose alle concezioni spontanee e primitive» (I, II, p. 469)⁴¹. In questa maniera si reputa che ogni fenomeno abbia una causa efficiente e che, quando ciò non sia del tutto evidente, vi siano comunque relazioni logiche causali tra astrazioni da cui dedurre legami causali tra cose (I, II, p. 469).

5. Troilo: l'eroico furore

Troilo⁴², oltre ai capitoli delle opere di natura storica, dedicò a Spinoza anche un lungo saggio anteposto alla sua traduzione dell'*Ethica*. Per questo egli merita una doppia considerazione: come interprete di Spinoza

⁴⁰ In Platone si trova «l'ipotesi *teologica* dell'anima del mondo»; in Taine, il pansichismo (che si accorda con la concezione meccanicistica); in Hegel, l'idealismo (che «vede nelle cose il prodotto dell'attività del pensiero»); ed in Spinoza – che costituisce un caso più difficile, giacché il parallelismo psico-fisico non gli permette, propriamente, una prospettiva antropomorfistica – si trova non l'analogia tra la produzione delle cose e l'attività umana bensì «la presenza in tutte le cose dell'anima e del pensiero» (I, II, p. 465).

⁴¹ Scrive Guastella: «Il realismo *trasfigurato* del metafisico [...] non è che un succedaneo del realismo naturale» (I, II, p. 467). Di questo realismo naturale – per cui «la materia si riduce a sensazioni e possibilità di sensazioni» – ha dato una formulazione soddisfacente il pur misconosciuto Stuart Mill.

⁴² Erminio Troilo (1874-1968), professore di filosofia teoretica dal 1915 a Palermo e dal 1920 a Padova, allievo di Ardigò, negli anni Dieci rivide il suo positivismo ed elaborò la prospettiva del «realismo assoluto», sotto l'influsso di Plotino, Bruno e Spinoza ed in polemica contro le correnti idealistiche e spiritualistiche imperanti. Nel 1927 iniziarono ad uscire i suoi *Studi* su Spinoza, di cui qui tuttavia non ci si occupa dato che esulano largamente rispetto alla *Stimmung* del XIX secolo.

e come traduttore della sua più celebre opera⁴³. Proprio alla traduzione è dedicato il primo paragrafo dove l'autore – ricordando che «di parecchi filosofi è stato detto, ed anche recentemente di Spinoza, che non ha ragion di essere la traduzione delle loro opere dal latino in italiano» – attribuisce «una specie di orgoglio filosofico, angusto e superficiale» a coloro che stimino superflua una versione del capolavoro spinoziano, in quanto «chi si occupa di filosofia, osservano i cattedrattici, deve saper tanto di latino da poter intendere direttamente Telesio come Vanini, Bruno come Spinoza»⁴⁴ (p. 11). Troilo ha buon gioco nel mostrare che, secondo questo argomento, qualsiasi traduzione è superflua dal momento che un lettore che vuol leggere un certo libro, si suppone che abbia già una certa nozione della cultura della quale è espressione. Ma questo vale solo per i (pochi) lettori colti. Mentre la «Traduzione» (con la maiuscola) è funzionale all'elevamento spirituale dei popoli, oltre che esserne a sua volta una manifestazione. Infatti essa consente di trasfondere in una diversa sensibilità, opere letterarie, filosofiche e poetiche, gettando ponti tra culture e nazioni diverse. Inoltre «tutti i popoli [...] hanno tradotto nella propria lingua Spinoza» (p. 12)⁴⁵.

La filosofia spinoziana «appartiene al novero delle cose straordinarie e sublimi»: perciò è più facile che ne parli degnamente un poeta che

⁴³ Si tratta della terza traduzione dell'*Ethica* apparsa in lingua italiana, dopo quelle di Carlo Sarchi (1880) e di Mario Rosazza (1913): Erminio Troilo, *Introduzione alla filosofia di Benedetto Spinoza*, in Spinoza, *L'Etica*, Nuova traduzione dall'originale latino con introduzione e note di Erminio Troilo, Milano, Istituto Editoriale Italiano, s. d. [1914], pp. 11-57 (reprint a cura di A. C., Genova-La Spezia, Casa del libro F.lli Melita Editori 1990).

⁴⁴ «Convinto che non il latino dell'*Etica* possa essere la vera difficoltà da superare per i soli lettori che può avere quest'opera – almeno finché non sarà affatto cangiato il carattere della cultura nel mondo – noi abbiamo creduto che assai più utilmente ed efficacemente si provvederà a rischiarare il testo spinoziano commentandolo, che traducendolo» (così Gentile, a p. XXVII della *Prefazione* alla sua edizione dell'*Ethica* [citiamo dall'edizione del 1984]). Questo convincimento caratterizza il programma editoriale dell'intera collana dei *Classici della filosofia moderna*, firmato nel 1905 da Benedetto Croce e Giovanni Gentile che ne erano i direttori. «Le [opere] latine non crediamo opportuno tradurre, e perché il latino è, e deve sperarsi che resti un elemento immancabile dell'educazione d'ogni persona colta d'Italia; e perché il latino del *Novum Organum* e dell'*Ethica* è così intimamente connaturato al pensiero che esprime, che svestire questo delle sue formule native varrebbe troppo apertamente sfigurarle», così il programma di presentazione della collana, per cui cfr. Giuseppina Totaro, *Spinoza nei «Classici della filosofia moderna». Per una storia dell'edizione gentiliana dell'Ethica*, «Giornale critico della filosofia italiana» 6, 1986, pp. 273-283 (in particolare pp. 278-279, da cui si cita).

⁴⁵ Nella nota 1, a p. 13, Troilo dà un elenco di alcune traduzioni in lingue europee dell'*Ethica* e delle opere spinoziane confessando il proposito di volgere in italiano tutte le opere del pensatore di Amsterdam e di redigere un «ristretto lessico spinoziano» (pp. 15-16): ciò che non fece mai.

uno storico o un critico (pp. 16-17)⁴⁶. Nell'*Ethica* si possono ravvisare «due grandi cicli»: l'attività umana (il *regnum hominis* annunciato da Bacon) e l'ordine universale (l'«in sé ontologico») (p. 18). Nella conciliazione di questi due aspetti consiste il «poema dell'Infinito [...], la partecipazione del finito all'infinito» (p. 19 e p. 22). Essa risolve un dilemma rinascimentale affrontato tra gli altri da Telesio e Bruno. Un dilemma che coincide con il problema filosofico per antonomasia (p. 25 ss.).

Una certa attenzione Troilo dedica alla teoria delle passioni, pregevole non solo per la grande ricchezza d'analisi psicologica ma anche perché le riconduce alla loro fonte ontologica, il «processo unitario dell'universo» (p. 34). Allorché l'uomo si eleva alla «Passione-Ragione [...], la necessità compresa e tradotta nei termini della libertà» (p. 36), esso perviene all'*Amor Dei Intellectualis*. Secondo Troilo non importa che cosa questa locuzione significhi, né se essa sia di origine scolastica, teologica o mistica. Importa la sua «positività superba [...], l'uomo che abbraccia l'universo ed è dall'universo riassorbito» (pp. 36-37)⁴⁷.

Spinoza non è né cartesiano né scolastico (p. 38). Non è cartesiano, all'opposto di quanto asserisce la critica superficiale, poiché è monista e muove dalla realtà obiettiva, mentre Descartes è dualista e muove «dall'io penso» (pp. 38-39). Non è scolastico – sia rispetto alla vecchia sia alla nuova scolastica – poiché dietro la terminologia tradizionale Spinoza nasconde un contenuto rivoluzionario (p. 42). Anche l'influsso stoico è pretestuoso, infatti Spinoza «è intimamente pagano, di una paganismà contenuta e chiara» (pp. 44-45) mentre stoicismo e cristianesimo hanno in comune una certa «coloritura di tristezza» (p. 44). Troilo ne conclude che «il lavoro pazientissimo che è stato fatto sciogliendo filo a filo il blocco del pensiero spinoziano»⁴⁸, se è ammirevole di sottigliezza e di abi-

⁴⁶ Troilo menziona Heine (poeta caro all'Ardigò), ma queste pagine, accanto ai principi storiografici di ascendenza spaventiana sulla filosofia italiana e sulla circolazione del pensiero europeo, echeggiano esplicitamente l'atmosfera di esaltazione romantica di Spinoza (ad esempio con Goethe, evocato nelle ultime righe del saggio, p. 57).

⁴⁷ Dopo aver sottolineato l'importanza metafisica della dottrina delle passioni e della liberazione da esse, Troilo precisa che, sia sul piano psicologico sia su quello scientifico in genere, Spinoza fornì importanti contributi (anche in questo caso guardandosi dall'entrare nel merito) (p. 37, nota 2). In nota si richiamano gli studi di Antonio Labriola (*Origine e natura delle passioni secondo l'Etica di Spinoza* [1865], pubblicato negli *Scritti* curati da Croce [1906]) e di E[?] Fabbri, *Lo studio delle passioni in Cartesio, Malebranche e Spinoza*, «La Cultura Filosofica» 5, 1911, pp. 233-263. Il quale, nel suo studio, sostiene che con Spinoza si giunge per la prima volta al riconoscimento dell'autonomia della psicologia rispetto alla fisiologia e questo grazie all'abbandono del dualismo cartesiano tra mente e corpo («lo studio della vita affettiva viene a costituire un capitolo della psicologia pura», p. 263).

⁴⁸ I nomi si leggono nelle note precedenti: da Bertrando Spaventa a Victor Cousin, da Christoph Sigwart a August Heinrich Ritter, da Kuno Fischer a Jacob Freudenthal, da Wilhelm Dilthey a Paul-Louis Couchoud, a Emile-Edmond Saisset.

lità, non conduce effettivamente ad alcun serio risultato rispetto all'intrinsecità di quel pensiero stesso» (p. 43).

Ad aleggiare in Spinoza è lo spirito del Rinascimento: «Spinoza conosce e subisce il fascino dell'opera di Bruno» (p. 45, nota 4)⁴⁹. «[...] la questione se Spinoza sia ateo o panteista, sostanzialmente non ha senso, Spinoza è ebro di infinito, di assoluto, di eterno [...]» (p. 47). In Spinoza ci sarebbe «quel caratteristico senso religioso il quale [...] sgorga dall'immanente della realtà stessa; senso dionisiaco di profondità e di forza [...] *senso religioso* che coincide e s'identifica con l'*assoluta irreligiosità* [...] c'è lo spirito umano della paganità» (pp. 47-48). Spinoza condivide con Telesio la naturalità delle passioni; con Bruno l'*eroico furore* (che chiama *amor Dei intellectualis*) e con Machiavelli l'energia ed il rigore della dottrina politica (pp. 48-49). Sul piano metodico, Spinoza apparentemente si stacca dal pensiero rinascimentale, ma non è così. Se il Rinascimento aveva privilegiato il metodo induttivo, in polemica con la sillogistica aristotelica, Spinoza, che del Rinascimento rappresenta il compimento, «rifiuta con processo essenzialmente deduttivo» quanto esso aveva fatto induttivamente (p. 50). Inoltre Spinoza non confonde scienza e filosofia e mantiene integri i diritti di quest'ultima come della prima (p. 51)⁵⁰.

La VII ed ultima parte dell'introduzione di Troilo solleva la questione del dogmatismo di Spinoza. L'autore risponde negativamente in quanto Spinoza rifiuta l'essenza stessa dello spirito dogmatico, ossia la narrazione. Troilo si riferisce ad una lettera diretta a Henry Oldenburg nella quale Spinoza accusa Francis Bacon di non *probare* nulla ma di limitarsi a *narrare*⁵¹. Questa critica, argomenta maliziosamente Troilo, «sembra prevenire non solo le facili illusioni degli empirici che costituiscono appunto, sola scienza descrittiva e narrativa, ma altresì quella filosofia narrativa di cui darà l'esempio più stupefacente Giorgio Hegel» (p. 55). Spinoza dimostra e critica poiché si affida allo spirito «che si è sciolto

⁴⁹ Circostanza, come è noto, tutt'altro che scontata. Di ispirazione rinascimentale è, per Troilo, anche la rivendicazione della dignità del corpo: «La natura corporale è degna di Dio, proclama Spinoza; l'estensione, che è quanto dire la corporeità, la materialità, è un attributo di Dio stesso; Dio è anche *res extensa*» (p. 46).

⁵⁰ Troilo cita Etienne Emile Marie Boutroux il quale mette in guardia dallo scientificismo (p. 51) rivendicando alla filosofia la sua autonomia rispetto alla scienza. Questo riferimento illumina l'interpretazione irrazionalistica (con venature nicciane) che Troilo fornisce di Spinoza.

⁵¹ Lettera II di Spinoza a Oldenburg (settembre 1661). Troilo restringe la sua affermazione poche righe dopo riconoscendo che Spinoza narra in due occasioni: nel passaggio della sostanza dalla indeterminatezza alla determinatezza e nel limitare a due gli attributi della sostanza percepiti dalla mente umana (p. 56). Sui rapporti tra Bacon e Spinoza (con particolare riferimento alla lettera II) cfr. ora i saggi di Chantal Jaquet, Didier Deleule, Filippo Mignini, Pascal Sévérac e Pierre-François Moreau pubblicati su «L'Enseignement philosophique» 6, 1997.

da ogni autorità estrinseca, umana o trascendente che sia [...] e così procede verso la soluzione agognata dei problemi eterni» (p. 53). E così, celebrandone lo spirito rivoluzionario che è «santità» (p. 54), termina il suo saggio.

Conclusione

In conformità della caratteristica diffidenza positivistica nei confronti della metafisica, la filosofia positiva italiana non dedica a Spinoza né attenzione costante né contributi filologici o storiografici di un certo rilievo. E questo in un'epoca nella quale – anche rispetto a Spinoza e, comunque, limitatamente all'ambito storico e letterario, anche in Italia (basti per tutti il nome di Pio Rajna) – si moltiplicano ricerche ed edizioni. Nondimeno soprattutto Ardigò ed i suoi allievi studiano Spinoza. Sia con riguardo alla concezione della scienza (teoria della causalità e relazioni tra caso e necessità) sia con riguardo alla teoria della conoscenza ed alla psicologia. Ardigò stesso giunge a richiamarsi a Spinoza per fondare una concezione monistica della realtà da contrapporre ai fautori delle dottrine creazionistiche. I limiti degli studi positivistici su Spinoza in Italia sono i limiti del positivismo filosofico italiano, il quale oppone un rifiuto sdegnoso (ma verbale) a cimentarsi con problemi metafisici: da una parte, senza possedere e senza dotarsi degli strumenti per proporre uno studio serio del pensiero scientifico e della sua storia, e dall'altra, senza coltivare nessun interesse per la filologia e per la storiografia (che, nei casi migliori, resta evoluzionistica). Per questa contraddittoria via esso – con la significativa eccezione di Ardigò – torna rapidamente al *Benedictus-Maledictus* della tradizione, riflettendo l'involuzione stessa di tanti suoi esponenti.

Bibliografia

Fonti

- Roberto Ardigò, *Opere Filosofiche*, Mantova, Luigi Colli Editore, e poi (dal vol. II): Padova, Angelo Draghi Editore 1882-1907/1909, 10 voll. (più un XI volume, ivi, 1912 e poi, con aggiunte, 1918).
- Roberto Ardigò, *Natura Naturans*, Ostiglia-Verona, Officine A. Mondadori, s. d., 26 pp. [Nell'ultima pagina si legge: «Mantova, 17 Settembre 1918, novantunesimo dell'autore». Abbiamo visto la copia della Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio di Bologna].
- Roberto Ardigò, *Scritti Vari* raccolti e ordinati da Giovanni Marchesini, Firenze, Felice Le Monnier 1922.
- Paolo Bourget, *Il Discepolo*, Traduzione di A. Barbavara, unica autorizzata dall'autore, Milano, Fratelli Treves Editori 1890 (edizione originale: *Le disciple*, 1889).

- ELP] Fabbri, *Lo studio delle passioni in Cartesio, Malebranche e Spinoza*, «La Cultura Filosofica» V (1911), pp. 233-263.
- Giovanni Gentile, *Prefazione a Benedictus De Spinoza, Ethica ordine geometrico demonstrata*, Testo latino con note di Giovanni Gentile, Bari, Laterza 1915 (II edizione, ivi, 1933; poi con testo latino tradotto da Gaetano Durante, note di Giovanni Gentile rivedute e ampliate da Giorgio Radetti, Firenze, Sansoni, 1963 [II edizione, ivi, 1984]).
- Giovanni Dandolo, *La dottrina della «memoria» in Cartesio, Malebranche e Spinoza*, «Rivista italiana di filosofia» (1893), pp. 289-320.
- Enrico Ferri, *Teorica della imputabilità e negazione del libero arbitrio*, Bologna, Nicola Zanichelli 1881.
- Cosmo Guastella, *Saggi sulla teoria della conoscenza. Saggio secondo. Filosofia della metafisica*, Palermo, Remo Sandron Editore 1905 (2 tomi – Biblioteca Nazionale di Brema [Milano]: L.R.O.21 I tomo; L.R.O.4 II tomo).
- Giuseppe Lo-Giudice, *Un martire della scienza ovvero Benedetto Spinoza [...]*, Milano, Tipografia di Alessandro Lombardi [...], 1872 [«Estratto da Riforma del Secolo XIX»].
- Max Nordau, *La Malattia del Secolo*, Romanzo tradotto da Paolina Schiff, Sesto S. Giovanni, Casa Editrice Madella 1914 (edizione originale: *Die Krankheit des Jahrhunderts*, 1887).
- Giuseppe Pardini, *Influenza delle teorie filosofiche sulla civiltà e moralità italiana dal secolo XVI ai nostri giorni [...]*, Milano, Fratelli Dumolard Editori 1884.
- Giuseppe Tarozzi, *Della necessità nel fatto naturale ed umano. Studio Filosofico*.
- Vol. I: *Necessità fatale. Necessità logica. Necessità finale da Aristotele ad Hegel*, Torino-Roma, Ermanno Loescher 1896.
- Vol II: *Della necessità nel fatto naturale ed umano. Studio Filosofico. Volume Secondo. La necessità finalistica nella metafisica germanica. Il fenomenismo. La singolarità del fatto nel concetto della Natura e nell'Etica*, Torino, Ermanno Loescher, 1897.
- Erminio Troilo, *Introduzione alla filosofia di Benedetto Spinoza*, in Spinoza, *L'Etica*, Nuova traduzione dall'originale latino con introduzione e note di Erminio Troilo, Milano, Istituto Editoriale Italiano, s. d. [1914], pp. 11-57 (reprint a cura di A. C., Genova-La Spezia, Casa del libro F.lli Melita Editori 1990).
- Erminio Troilo, *Una filosofia estremista: il fenomenismo*, «La Nuova Antologia», settembre-Ottobre (1922), pp. 301-316.

Letteratura

- Roberto Bordoli, *Memoria e abitudine. Descartes, La Forge, Spinoza*, Milano, Edizioni Angelo Guerini e Associati 1994.
- «L'Enseignement philosophique» 47 (1997) 6, pp. 3-45, *Dossier: Les trois erreurs de Bacon et de Descartes selon Spinoza* (saggi di Chantal Jaquet, Didier Deleule, Filippo Mignini, Pascal Sévérac, Pierre-François Moreau).
- Eugenio Garin, *Storia della filosofia italiana*. Terza edizione con una nuova appendice bibliografica, Torino, Giulio Einaudi Editore 1966 (poi: 1978), 3 voll.
- Alessandro Levi-Ludovico Limentani, *Bibliografia Ardighiana*, «Rivista di Filosofia» XIX (1928), pp. 400-429 [scritti di Ardigò]; ivi, XX (1929), pp. 179-196 [scritti su Ardigò].
- Luciano Malusa, *La storiografia filosofica italiana nella seconda metà dell'Ottocento. I Tra Positivismo e Neokantismo*, Milano, Marzorati 1977.
- Franco Restaino, *Note sul positivismo in Italia. Gli inizi (1865-1880)*, «Giornale critico della filosofia italiana» LXIV (1985), pp. 65-96; *Note sul positivismo in Ita-*

- lia. *Il successo* (1881-1891), *ibidem*, pp. 264-297; *Note sul positivismo in Italia. Il declino* (1892-1908), *ibidem*, pp. 461-506.
- Cristina Santinelli, *Spinoza in Italia. Bibliografia degli scritti italiani su Spinoza dal 1675 al 1982*, Urbino, Università degli Studi di Urbino, s. d. [1983].
- Giuseppina Totaro, *Spinoza nei «Classici della filosofia moderna». Per una storia dell'edizione gentiliana dell'Ethica*, «Giornale critico della filosofia italiana» VI (1986), pp. 273-283.

